REELABORAÇÃO DA ETNOLOGIA NOS SERTÕES INDÍGENAS

CRISTHIAN TEÓFILO DA SILVA
PPGAS/Universidade de Brasília

Every real society is a process in time.
Edmund Leach

O livro *A Viagem da Volta*[*] margeia e preenche vazios[1]. Estes são lacunas abertas por uma herança ideológica que concebe os sertões brasileiros como desprovidos de gente ou humanidade. Os sertões, no entanto, não são vazios, eles são esvaziados. Os diferentes textos que compõem o livro percorrem alguns dos vários caminhos desse processo de aniquilamento das diferenças físicas e culturais para produção do território nacional e se deparam com sua contrapartida, a reelaboração cultural de grupos de índios ditos extintos e a demanda por reconhecimento de suas respectivas territorialidades.[2] Os textos misturam-se para preencher igualmente lacunas teóricas. Essas foram apontadas por João Pacheco de Oliveira (organizador do livro) ao questionar a possibilidade de se pensar etnologicamente sobre povos que se pensam como originários ao mesmo tempo em que são desprovidos (aos

*. OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999. 352p.

1. Agradeço a leitura prévia deste ensaio feita por Patrícia T. M. Costa e Stephen Grant Baines que permitiram, com seus comentários, a revisão estilística de meu próprio texto. No entanto, os resultados acima apresentados são de minha inteira responsabilidade.

2. Cabe lembrar a estimativa de Ribeiro (1970: 243) de 87 povos indígenas aniquilados no Brasil somente no período de 1900 a 1957. Os números para os séculos anteriores seriam evidentemente muito superiores, principalmente se considerarmos os povos "extintos por decreto?, como foi o caso do Ceará no século XVIII (cf. Alegre, Mariz & Dantas, 1994).

nossos olhos) de forte contrastividade cultural perante a população regional. Em suas palavras:

> Tudo levava a crer tratar-se, em definitivo, de um objeto de interesse [os povos indígenas do Nordeste] residual, estiolado na contracorrente das problemáticas destacadas pelos americanistas europeus, e inteiramente deslocado dos grandes debates atuais da antropologia. Uma etnologia menor. [Oliveira, 1999: 11][3]

Sendo assim, seu objetivo seria o de fornecer subsídios para se refletir sobre o problema. O resultado, no entanto, é um quadro de referência mais abrangente, que não se limita à crítica de uma "etnologia das perdas e das ausências culturais", como denominou àquela "etnologia menor". Na verdade, o que sobressai das reflexões de Oliveira no primeiro capítulo, e das contribuições dos/as demais autores/as nos capítulos seguintes, é uma proposta de reelaboração da etnologia indígena em prol da interpretação de um modelo de nacionalização do território através das territorialidades indígenas.[4] Trata-se de uma etnologia melhor, ao invés de maior, para se abordar etnográfica e historicamente o processo mesmo de constituição das fronteiras étnicas entre grupos sociais no Brasil contemporâneo.

Esta resenha visa explicitar exatamente isso: a elaboração de um estilo de etnologia indígena a partir da consideração das etnias existentes ainda hoje no Nordeste brasileiro. O problema de etnias emergirem ou submergirem ao longo da história ou até mesmo de serem elas próprias ficções etnográficas não é novo para a literatura antropológica (cf. Leach, 1993 [1964] e Moerman, 1965, por exemplo). É a atualização desta temática em um cenário brasileiro que deve chamar nossa atenção, particularmente, o tipo de narrativa que passará a ser ordenado por esta atualização no que tange às possíveis maneiras de falar antropologicamente sobre os povos indígenas.

---

3. Para uma crítica específica sobre as posições teóricas assumidas por Oliveira neste momento conferir Viveiros de Castro, 1999: 191-211.
4. Este modelo refere-se a movimentos de territorialização que, segundo o autor reorganizam a(s) sociedade(s) implicando: "i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado." (Oliveira, 1999: 20)

Nesse sentido, proponho revolver a retórica que emerge dos estudos da territorialização contidos na *viagem da volta* como partidária de um estilo emergente de se fazer etnologia no Brasil. Por retórica refiro-me, de maneira simples, aos elementos discursivos necessários a uma estratégia de persuasão ou argumentação em torno de um objeto determinado, no caso, os índios no Nordeste. Quanto ao conceito de "estilo" empregado mais acima devo dizer que o mesmo envolve esta retórica etnológica e nos remete à idéia de que modalidades de fazer antropologia surgem precisamente em áreas periféricas (como é o nordeste indígena, entre outras regiões) do pensamento antropológico (cf. Cardoso de Oliveira, 1988; Cardoso de Oliveira & Ruben, 1995).

Ao atentar para a "retórica" no que ela tem de estética e estratégica (de eloqüente, enfim) espero indicar o "estilo" que lhe é encompassante no que ele tem de potencialmente singular para a interpretação das identidades e das diferenças nativas em questão. O pressuposto que viabiliza este ensaio crítico é exatamente o de que vamos ao campo com uma certa estrutura narrativa implícita (cf. Bruner, 1986) em mente, um "prejuízo" (para usar a terminologia gadameriana – cf. Gadamer, 1977) sobre a realidade dos povos indígenas que se pretende estudar. Ao meu ver, essa narrativa pode ser entendida como "nossa forma de falar sobre os índios (no Nordeste, por exemplo)" e é um ponto de partida interessante para se trabalhar o que vem sendo denominado de "estilos de etnologia indígena" (cf. Baines, 1995). É por esta via do estilo retórico que pretendo empreender a leitura da *viagem da volta*.

Por uma "antropologia histórica"

O capítulo "Uma etnologia dos 'índios misturados': situação colonial, territorialização e fluxos culturais" de Oliveira já foi mencionado precisamente no momento em que ele afirma sua distinção perante outras formas de "falar sobre os índios", decorrente de outros modos de pensar e fazer etnologia no Brasil. Cabe, portanto, recuperar agora suas propostas e considerações de modo a entrever aí o fio condutor da trama estilística que culminará em uma proposta de "antropologia histórica".

Oliveira observa a formação de um objeto de estudo e pesquisa intitulado "índios do Nordeste" e propõe sua reconsideração em termos mais críticos (leia-se etnográficos e políticos). Desagrada-lhe a forma de perceber as

sociedades indígenas em termos culturalistas tal qual desenvolvida por Robert Lowie em 1946 e compartilhada, com algumas alterações, por Eduardo Galvão. Sob esta perspectiva:

> ... tais povos e culturas passam a ser descritos apenas pelo que foram (ou pelo que supõe-se que eles foram) há séculos atrás, mas sabe-se nada (ou muito pouco) sobre o que eles são hoje em dia. O que, por suposto, pouca contribuição traria à etnologia como estudo comparativo das culturas. [Oliveira, 1999:13]

Sob aqueles termos caberia à etnografia dos índios no Nordeste apenas o resgate de fragmentos de culturas outrora mais ricas, vivas e supostamente mais autênticas. Tratar-se-ia de uma antropologia no pretérito, uma versão local da *salvage anthropology* de orientação boasiana. As pesquisas preocupadas com a temática do folclore são bastante emblemáticas desta orientação e ainda hoje merecem ser lidas tanto por antropólogos quanto pelos próprios índios por razões históricas (cf. os verbetes "Toré" e "Torém" no *Dicionário do Folclore Brasileiro*, de Câmara Cascudo, por exemplo).

De qualquer modo, foram fatos de natureza política que promoveram uma recuperação do interesse antropológico pela realidade destes "povos residuais" ou "marginais" (termos herdados da retórica etnológica anterior). Os índios nesse momento ainda não eram considerados tão indígenas quanto poderiam e a região Nordeste se configurava mais do que deveria em uma área cultural em si mesma. Noções de mistura e pureza foram acionadas nesse momento por pesquisadores preocupados com as distintas situações de vida no Nordeste e também com as tendências das políticas indigenistas voltadas para povos submetidos a um longo processo de colonização.

Ao invés disso, Oliveira propõe um contraste com as situações indígenas e indigenista na Amazônia, palco de boa parte da produção etnológica recente no país, e constata que, enquanto os problemas e mobilizações dos povos indígenas na Amazônia possuem uma importante dimensão ambiental e geopolítica, no Nordeste as questões se mantêm primordialmente nas esferas fundiária e de intervenção assistencial (Oliveira, 1999: 18). Na verdade, a realidade nordestina guarda um importante traço distintivo frente à Amazônia: a emergência de novas identidades indígenas ou o levante político de etnias já reconhecidas (o que vem sendo constatado, também na Amazônia, nos últimos dez anos, os casos mura e munduruсu são bastante emblemáticos). A partir daí, Oliveira passa procurar alternativas teóricas e

metodológicas para superar a perspectiva antropológica anterior passando a abordar o fenômeno da etnogênese em novos termos.

Oliveira parte para a consideração da territorialização como processo de organização da sociedade mais ampla que reorganiza nesse mesmo processo as sociedades indígenas de modo a individualizá-las e sujeitá-las a uma dada correlação de forças (cf. a noção de "situação histórica", Oliveira: 1988). As organizações estatais enquanto gestoras da população e do território nacional convertem-se em agências-chave para se compreender os processos em curso, perspectiva compartilhada pelas próprias lideranças indígenas que se vêem obrigadas a com elas interagir para preservar a nova territorialidade que lhes cabe no novo cenário político definido como um "campo político intersocietário".

> É uma intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. É esse ato político – constituidor de objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado) – que estou propondo tomar como fio condutor da investigação antropológica. [Oliveira, 1999: 21]

Em poucas palavras, está-se falando de "um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções" e por "amplas proporções" entende-se etnicidades configuradas tanto histórica quanto genealogicamente posto que desenvolvidas a partir de misturas de leis e de gentes (os aldeamentos missionários foram outrora o melhor exemplo desta perspectiva). A concepção de cultura que se faz necessária aqui é a da cultura dinâmica, em movimento, a cultura como resultado do dinamismo das interações sociais historicamente postas em ação. As viagens empreendidas por índios ou grupos de índios a lugares ora sagrados, ora políticos, são o melhor exemplo do que se pretende dizer conceitualmente.

> Enquanto o percurso dos antropólogos foi o de desmistificar a noção de "raça" e desconstruir a de "etnia", os membros de um grupo étnico encaminham-se, freqüentemente, na direção oposta, reafirmando a sua unidade e situando as conexões com a origem em planos que não podem ser atravessados ou arbitrados pelos de fora. Sabem que estão muito distantes das origens em termos de organização política, bem como na dimensão cultural e cognitiva. A "viagem da volta" não é

> um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente (por isso não é uma viagem de volta). [Oliveira, 1999: 31]

A idéia de uma "viagem da volta" constitui uma metáfora melhor (mas não necessariamente fácil) para compreender os povos indígenas no Nordeste. Não porque suas culturas sejam menos totalizáveis como a de outros povos (Raymond Firth nos lembraria que: "while in boundary terms many 'tribes' must be ethnographic fictions, this is not so everywhere" – *apud* Leach 1993: v-viii), mas porque as viagens (ou movimentos) dos índios são aquilo que possibilita a existência mesma da volta de suas culturas à cena política e etnográfica. Tratam-se de "culturas do contato" ou do "contraste" como afirmou Manuela Carneiro da Cunha em outro lugar e momento (1987). Não deve haver dúvida de que os antropólogos não encontraram essas culturas, como nunca encontraram qualquer cultura, elas é que se impuseram e continuarão a se impor a nós.

Oliveira conclui seu texto com uma série de recomendações metodológicas caudatárias destas considerações de cunho mais teórico. A primeira delas refere-se ao costume etnográfico de se apresentar os dados "como se resultassem de um contexto tradicional, quando de fato foram coletados no quadro colonial" (1999: 34). A segunda à impossibilidade de se "descrever os fatos e acontecimentos dentro de uma cultura a partir de uma temporalidade única e homogeneizadora (a longa duração)." (*idem ibidem*) Afinal, a história que se quer levar em consideração não é a História dos colonizadores, mas a "história constitutiva, que integre as diferentes temporalidades e permita compreender os fatos e as unidades observadas...". (*id. ibid.*) A terceira recomendação diz que é preciso resgatar os vários pontos de vista de nativos acerca de sua cultura e sociedade. Se as sociedades são resultados de processos, as pessoas são veículos criativos dos mesmos: "Seria extremamente empobrecedor despojar as intervenções verbais dos nativos de uma dimensão crítica e explicativa, que esteja associada à constituição de 'comunidades de argumentação' (...) que podem operar em diferentes planos e com objetivos diversos." (*id. ibid.*)

E finalmente, a última recomendação nos orienta a "abandonar imagens arquitetônicas de sistemas fechados" de cultura e "passar a trabalhar com processos de circulação de significados, enfatizando que o caráter não estrutural, dinâmico e virtual é constitutivo da cultura." (*id. ibid.*) Todas estas recomendações pretendem servir de base a um projeto de "antropologia

histórica" atento para os processos e fluxos que tomam a produção social da diferença cultural como constitutivos das próprias sociedades, objeto de outras etnologias, no tempo. Os textos que seguem ilustram adequadamente esta perspectiva.

Etnicidade e territorialização como narrativa

Gostaria de tomar em bloco os textos de Rodrigo de Azevedo Grünewald: "Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã"; Sheila Brasileiro: "Povo indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo"; e Silvia Aguiar Carneiro Martins: "Os caminhos das aldeias Xucuru-Kariri", para elucidar de que forma uma estrutura narrativa pode ser inferida a partir da maneira que estes/as autores/as escolheram para "falar sobre" os índios no Nordeste. Não se trata de desmerecer cada um dos trabalhos individualmente, não conseguiria analisá-los um a um sem tornar este ensaio crítico demasiadamente extenuante, mas de reduzir a complexidade composta pelos sete capítulos restantes em segmentos menores e mais fáceis de analisar. Cada trabalho possui contribuições valiosas que se perderão com esta abordagem, porém escolhas devem ser feitas para que possamos demonstrar de que forma um estilo retórico de etnologia está sendo gestado na *viagem da volta* a partir das recomendações teórico-metodológicas propostas por Oliveira.[5]

Dito de outro modo, pretendo tomar os textos acima como exemplares de uma retórica que se distingue estilisticamente de outras formas de pensar etnologicamente a diferença dos índios no Nordeste. Essa exemplaridade se dá em função de sua estruturação narrativa bastante redundante e que constitui algo como um gênero que orienta nossa percepção dos dados etnográfi-

5. É digno de nota, neste momento, o cuidado do organizador em explicitar na apresentação do mesmo livro sua preocupação com a formação de novas gerações de antropólogos. Em suas palavras: "A intenção é de que a divulgação em livro de um conjunto desses textos propicie bons exemplos de pesquisa antropológica realizada com populações etnicamente diferenciadas (indígenas), que não tem sido objeto de maior interesse anterior pela etnologia, e de que tais textos possam ser inclusive utilizados como leituras complementares no aprendizado da antropologia em cursos de graduação e pós-graduação" (Oliveira, 1999: 10).

cos justamente porque seleciona o que deve contar como dado.[6] Este não é mais a informação sobre o que tais ou quais índios devem ter sido, mas o que tais e quais índios estão passando a ser diante do indigenismo de territorialização dos últimos séculos.[7]

Meu argumento é o de que os estudos que partem da noção de *territorialização* ou de *situação histórica* acabam (re)produzindo um modo de falar sobre os povos indígenas que é estruturalmente semelhante. Ficamos com a impressão de que os/as antropólogos/as foram ao campo já sabendo o que aconteceu e o que acontecerá aos povos ora etnografados precisamente porque já têm em mente o que está em jogo em qualquer situação envolvendo índios e agentes/agências indigenistas no Nordeste.

Quando consideramos a retórica contida na *viagem da volta* passamos a perceber quão profundamente comprometidos com um estilo de etnologia (cf. Baines, 1995) voltado para os processos sociais de produção da identidade e da diferença cultural (Barth, 1969 e Cardoso de Oliveira, 1976) estão os/as autores/as, pois nos deparamos, vale repetir, com uma estrutura narrativa implícita aos seus textos que molda previamente o tipo de resultado que se poderá chegar diante de tais realidades étnicas ou situações históricas. Os textos de Grünewald, Brasileiro e Martins, mencionados acima, podem nos dar a impressão de que se o povo indígena da situação etnografada é Atikum ou Kiriri, Kiriri ou Xucuru-Kariri não faz a menor diferença, pois todos são (os mesmos) personagens de uma (mesma) peça dividida em cinco atos:

Dominação ou Territorialização	1º ato) O agrupamento de diversas etnias em aldeamentos missionários como forma de organizar a ocupação e exploração da colônia pelos colonizadores ao mesmo tempo em que se promove o "acamponesamento" dos "índios" (séculos XVII e XVIII)

6. A partir deste momento meus comentários seriam praticamente impossíveis sem os argumentos de Edward Bruner (1986) acerca da "etnografia como narrativa".

7. Vale lembrar que este é também o dado que interessa aos demais autores que serão contemplados em seguida, porém seus textos se apresentam de forma estilisticamente mais individualizada, o que não destitui a validade do argumento que ora apresento.

	2º ato) A dispersão populacional indígena agravada pela decadência do regime de aldeamentos, fatores climáticos e a implementação da Lei de Terras de 1850 (século XIX)
Resistência ou Etnicidade	3º ato) A reorganização étnica de grupos de descendentes dos índios aldeados com segmentos marginalizados (brancos ou negros) da sociedade colonizadora implicando a redefinição das formas de ocupação e exploração das terras dos aldeamentos (século XIX e XX)
Resistência e Indianidade	4º ato) O retorno da intervenção indigenista para mediar conflitos e a promoção de uma "reindianização" dos camponeses descendentes de "índios remanescentes" (início do século XX com o SPI)
Dominação ou Territorialização	5º ato) O estabelecimento de um regime tutelar a partir de ações orientadas por uma definição particular de índio e de terra indígena como forma de mediar conflitos e assegurar a ocupação indígena de "seu" território segundo suas formas "tradicionais" (meados do século XX em diante)

A possibilidade de apresentar os textos mencionados sob a esquematização acima se deve aos limites pouco nítidos existentes entre a nossa capacidade de percepção de uma efetiva estrutura de dominação mais ampla que organiza os processos sociais sob uma mesma direção produzindo novas etnicidades (aquilo que Oliveira definiu como *territorialização*); a forma narrativa, gênero ou estilo, que os/as autores/as escolheram para relatar as diferentes histórias de modo a conferir a elas um sentido desejável (justamente aquele previsto pelos pressupostos de uma antropologia histórica tal como proposta por Oliveira); e a correspondência entre aquela estrutura de dominação e esta estrutura de narração, que seria compartilhada em certo nível tanto por nativos quanto por antropólogos.[8]

8. Sobre este último aspecto, Bruner nos lembra que nossas etnografias são co-escritas: "not simply because informants contribute data to the text, but because (...) ethnographer and informant come to share the same narratives. The anthropologist and the Indian are unwitting co-conspirators in a dialectical symbolic process" (Bruner, 1986: 148).

Não é minha intenção sugerir que os textos da *viagem da volta*, muito menos os de Grünewald, Brasileiro e Martins, partem de uma perspectiva teórica que trata os nativos retoricamente *como se* eles fossem índios e a territorialização *como se* ela fosse uma estrutura de poder. Não se trata de uma "antropologia de faz de conta". A *situação histórica* e a *territorialização* são noções analíticas cunhadas para lidar com processos sociais reais. O que estou tentando demonstrar apenas é que tais etnografias da territorialização não escapam, todavia, aos esquemas de distribuição de poder que pretendem tão objetivamente analisar, de tal modo que o consecutivo e simultâneo englobamento da nação pelos povos indígenas fica em segundo plano ou submetido a um "ponto teórico cego".[9]

Um exemplo bastante evidente do que estou argumentando é o fato de que ao organizar um livro que remete apenas a estudos com índios *no* Nordeste, o resultado acaba sendo uma obliteração, ainda que parcial e indesejável, do alcance teórico maior destes trabalhos, para além do Nordeste em direção às historicidades indígenas, o que promoveria a incorporação da inventividade cultural própria das mesmas para interpretar o passado à retórica de "dominação e resistência" ou "territorialização e etnicidade" antevista mais acima.

Para mim, apenas uma dimensão da equação constitutiva das realidades sociais analisadas, a da construção de identidades indígenas particulares frente às práticas indigenistas oficiais entre outras, é que acabou sendo contemplada por Grünewald, Brasileiro e Martins. Seus trabalhos dizem muito sobre as condições de possibilidade de articulação de uma identidade indígena particular pelos próprios índios em diferentes situações e diante de seus outros, que são vários, mas ainda não dizem o suficiente sobre as possíveis significações da mesma para os próprios nativos que se identificam como

---

9. Vale dizer que a unidade retórica que encontro nos textos destes autores encontra respaldo também na alegação de Oliveira de que os trabalhos da *Viagem da Volta* partem de uma unidade teórica que une: "...a antropologia política (enquanto métodos e técnicas de abordagem) e os estudos sobre etnicidade (enquanto problemática geral), adotando uma perspectiva processualista..." (Oliveira, 1999: 7). Isso deve ser dito para tornar mais clara a sugestão de que *A Viagem da Volta* é um marco estilístico de uma forma particular de se fazer etnologia. Esta resenha vem tentando explorar exatamente os limites deste programa de modo a ressaltar a eloqüência de suas contribuições. É por compartilhar do estilo aí elaborado que me ocupo da tarefa de repensá-lo.

Atikum-Umã, Kiriri ou Xukuru-Kariri. Meu argumento é o de que isto se deve ao fato dos/as autores/as estarem enredados no próprio enredo narrativo que engendraram e que estabelece a situação histórica (Oliveira, 1988) e a territorialização como contexto e processo, respectivamente, de produção da *indianidade*, a qual os índios são obrigados a se subordinar.

Uma maneira de expandir este modelo narrativo, de modo a proporcionar-lhe novos matizes, é problematizar a área de abrangência na qual os fenômenos de "emergência étnica" que tanto intrigam os/as autores/as está ocorrendo. A idéia de Nordeste indígena, por exemplo, é constantemente substituída nos textos citados pela categoria sertão. Grünewald fala nos "índios do sertão nordestino" na página 137, em "*comunidade indígena* sertaneja" e "sertão pernambucano" na página 138, nos "sertões do Pajeú" na 141 e por aí afora. Brasileiro, por sua vez, ocupa-se mais da noção de "índios no Nordeste", mas acaba falando nas "aldeias missionárias dos sertões" na página 174, no Arraial de Canudos na 176, no "sertanista Sílvio dos Santos" na 178. Finalmente, Martins não menciona tanto o termo, porém os Xukuru-Kariri estão geograficamente tão próximos das duas outras situações que é inevitável a compreensão de suas formas de religiosidade e sociabilidade segundo uma pré-noção do que seja um modo de vida sertanejo.

Sendo assim, penso que uma categoria de experiência próxima tanto para índios quanto para antropólogos, como é a categoria *sertão*, pode vir a alargar a retórica de integração e regionalização contida na expressão "índios *do* Nordeste" e alçar a noção de territorialização a processos de reorganização social que contemplam mais do que regiões geográficas, justamente porque estão voltados para paisagens imaginárias constitutivas do Estado-nacional.

Esta idéia de sertão foi melhor apresentada por Mireya Suarez (1998), para quem o sertão não é um lugar, mas uma "região mental". "O sertão estava ausente nos mapas como lugar, e também na literatura sociológica conceituada, como objeto de estudo" (Suarez, 1998: 31). É nesse vazio cartográfico e epistemológico que se situam a maioria, senão todos os povos indígenas ditos "misturados", "emergentes", "remanescentes" que aparecem na *viagem da volta*, bem como aqueles que não foram aí mencionados.

Oliveira critica no primeiro capítulo uma tentativa de definição dos "índios do Nordeste" como uma unidade integrada pelos "diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII" (Dantas, Sampaio e Carvalho, 1992: 433 *apud* Oliveira, 1999: 16). A opinião deste autor,

compartilhada pelos/as demais, é a de que os povos indígenas no Nordeste devem ser percebidos por suas instituições, história, ou por sua conexão com o meio ambiente, e não: "... por pertencerem ao Nordeste, na condição de conglomerado histórico e geográfico" (Oliveira, 1999: 16-17). Concordo com este ponto de vista, mas me ressinto da síntese dos resultados trazidos na *viagem da volta* feita por Oliveira não alargar a idéia de territorialização ao ponto de problematizar o sertão indígena como área etnográfica (cf. Melatti, 1998), impedindo a percepção do mesmo como "região mental" fundadora das concepções de nação, diferenciação étnica e mistura, tanto por parte dos nativos (indígenas ou não), quanto por parte dos antropólogos.

A idéia de sertão como "região mental" permite superar o perigo de regionalização da antropologia, do qual se ocupa Oliveira (1999: 35) que acaba sendo traído pelo subtítulo do próprio livro, que situa sua proposta de etnologia "no Nordeste indígena". O sertão atravessaria esses regionalismos justamente porque não é um lugar em si (e nem um lugar comum), mas uma representação coletiva (de distintas coletividades). O sertão é um fato social que engendra outros fatos sociais, no caso, o estado-nação e as identidades indígenas particulares. Dito de outro modo, o sertão é *locus* da etnicidade nacional e dos índios ao mesmo tempo em que é *campus* dessa e outras formas de etnologia. É arena mental para índios, religiosos, funcionários do Estado e antropólogos (estes são os atores principais do livro) projetarem tradições e culturas recíprocas. O livro seria outro se tomasse como objeto a etnicidade, a política e a reelaboração cultural nos sertões indígenas!

O sertão está em toda parte, nos lembra Guimarães Rosa. E porque está em toda parte não podemos objetivá-lo como lugar, mas apenas como entre-lugares: "o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade" (Bhabha, 1998: 20).

As fronteiras dos sertões (cf. Farage, 1991), e não o "Nordeste", configurariam, desse modo, um primeiro cenário para o desenrolar da trama narrativa desta forma de etnologia sobre o drama indígena e indigenista vividos em incontáveis momentos de territorialização e mistura em todo o Brasil. O trabalho de Sidnei Peres a ser comentado será bastante ilustrativo dessa leitura que tento sugerir. Por enquanto, deve-se admitir que é por permitir tais elucubrações que *A Viagem da Volta* proporciona um começo para reelaborar a etnologia a partir do Nordeste indígena em direção a uma nova leitu-

ra da formação indigenista do Brasil, que tem o desafio de incorporar as interpretações indígenas desse processo.

Por uma "etnologia misturada" dos índios

Como última parte deste ensaio gostaria de considerar os capítulos restantes da *viagem da volta* de forma mais individualizada. Isso se deve ao fato de encontrar neles uma respectiva individualização estilística ou narrativa frente às recomendações teóricas e metodológicas pertinentes aos estudos da territorialização. Essa individualização deve ser pensada como uma "autonomização retórica relativa" frente à estrutura narrativa acima tratada a partir dos trabalhos de Grünewald, Brasileiro e Martins. Afinal, todos os trabalhos têm a temática da territorialização como pano de fundo, a problemática da etnicidade como objeto e a etnografia como meio de textualização dos processos sociais organizadores das diferenças culturais.

Entretanto, os trabalhos de Sidnei Peres: "Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67)"; Henyo Trindade Barretto Fº.: "Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste"; José Maurício Andion Arruti: "A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco"; e o de Carlos Guilherme do Valle: "Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará", conseguem fazer mais do que "falar sobre" os Pankararus, os Tremembés e os Tapebas segundo noções de etnicidade e territorialização. Eles alcançam uma fusão das interpretações nativas da etnicidade e da territorialização a suas próprias percepções teóricas destes processos.

Peres diferencia-se por sua preocupação etnográfica com tais processos de reorganização social, abordando as agências de contato interétnico no seu exercício, antes de lidar com as situações indígenas por ele engendradas. Sua preocupação, portanto, é com a prática indigenista a partir do Estado brasileiro em sua cotidianidade. A primeira recomendação metodológica de Oliveira é aqui atualizada ou antes esquadrinhada, pois se o quadro colonial é contexto para se interpretar as relações sociais, faz-se necessário captá-lo no processo mesmo de sua implementação.

Os comentários de Peres acerca das *expedições* de funcionários estatais (os "nativos" de Peres, entre outros, são os *inspetores* do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPILTN) em

direção aos sertões nordestinos (a partir de 1910) indicam, precisamente, a importância de se tomar os modelos de ação indigenista em ação, principalmente no que eles tem de similares ao próprio modelo de representação da sociedade nacional. As *expedições* realizavam "operações simbólicas de desbravamento":

> ... ao registrar oficialmente a existência de tal lugar [os sertões]: o território nacional era costurado simbolicamente através dos relatos minuciosos dos representantes do Estado, que davam assim uma primeira amostra da sua presença. Tal descrição comportava os lugares, acontecimentos, habitantes, relacionamentos, comportamentos, etc., configurando uma densidade empírica supostamente necessária à elaboração de um *retrato fiel* das condições locais de convivência entre *sertanejos* e *índios*. [...]
> através das *expedições*, intentava-se também estabelecer a ordem, pacificar os sertões do país. O sertão era representado como lugar onde imperava o caos, a desordem, o conflito, a violência, a lei do mais forte. Nacionalizar e civilizar eram sinônimos, significavam impor um conjunto de dispositivos governamentais sobre a população, vinculados à rede política nacional. [Peres, 1999: 48]

Tais operações simbólicas conseguiram estabelecer na mitologia nacional lugares que necessitavam ser pacificados (os sertões) para dar lugar a um espaço civilizado (a nação). Elas instituíram mecanismos de controle (os postos indígenas, no caso) como microcosmos da sociedade nacional (cf. Peres, 1999: 49) que segmentam etnicamente as populações locais em unidades mais simples (*índios*, de um lado e *nacionais*, do outro) e necessárias à operacionalidade da rede política nacional.[10] Foi sendo criado todo um enredo, com personagens, papéis e tudo o mais, para o desenrolar do drama indígena, indigenista e etnológico nos sertões do Brasil do século XX e XXI. Percebemos assim o sentido da *nacionalização* como sendo o esforço de "tecer uma ampla rede de controles estatais sobre populações e espaços até então inacessíveis." (: 51)

A lista de condições impostas pelo SPI para a introdução de *trabalhadores nacionais* nessas áreas *nacionalizadas* (cf. pp. 51, 52 e 53) oferece-nos uma versão condensada daquilo que Peres designou: "a utopia política da

10. Vale lembrar que séculos antes o binônimo Tupi x Tapuia foi inventado para tornar a diversidade étnica no Brasil minimamente compreensível e uma política indigenista para ela possível de ser debatida (cf. Monteiro, 1996: 05).

sociedade tutelar" que conseguiu (ao seu modo, como os aldeamentos missionários em outros tempos) *civilizar* as relações sociais entre *índios* e *trabalhadores nacionais* pela regulamentação repressora e monopolista do acesso às terras. Obtemos por essa via uma leitura primorosa das contradições do indigenismo que realiza a redução das áreas "indígenas" (aquilo que Peres designou como "insulamento") como solução para as ocupações ilícitas incentivadas pelo próprio regime fundiário implantado ("legalizando as ilegalidades"), isto é, restringindo cada vez mais o acesso às terras como forma de controle dos conflitos engendrados pelo mesmo processo de administração territorial.

O texto de Peres nos sensibiliza desse modo para o poder do regime tutelar de redefinir as populações nativas segundo sua própria versão do que elas deveriam ser ou do modo como deveriam se comportar. Sendo assim, poderíamos nos perguntar neste momento sobre as condições de possibilidade de uma dada população reproduzir-se tradicionalmente diante de um modelo colonizador que se pretende e se faz encompassante da mesma. Caso não concordemos com a primazia das ações indigenistas na conformação de uma dada realidade, devemos ao menos considerar o fato das populações nativas que lhe servem de objeto verem-se obrigadas a redimensionar este poder em seus próprios termos para torná-lo minimamente suportável. De um modo ou de outro, estamos diante de processos que não podem ser ignorados simplesmente porque são definidores da cotidianidade do que se possa pretender etnografar.

Barretto Fº. trabalha em seu texto esse tema do estabelecimento da fronteira e da organização social da diferença cultural entre índios e brancos e, à sua maneira, assume a "situação histórica" como noção analítica para apreender o contexto de sociogênese da etnicidade de um dado grupo social: os Tapeba. Diferente de Peres, a análise de Barretto Fº. não se ocupa dos processos de reorganização social a partir das agências indigenistas e seus mecanismos de controle e regulação fundiária, mas sim e diretamente da polifonia nativa deflagrada em campo com sua própria presença. Nos remetemos assim à terceira recomendação metodológica de Oliveira que sob a etnografia de Barretto Fº. traduz-se na consideração não só da polifonia nativa, como também da polifonia antropológica:

> Baseando-me de novo no recurso aos depoimentos pessoais produzidos em campo, gostaria de considerar as repercussões de um tipo particular de intervenção, a do antropólogo, do seu mundo e dos seus objetos, nesse processamento da identidade. Isso se justifica porque estamos lidando aqui com fenômenos sociais constituídos não apenas por diferenças culturais, mas também por teorias da diferença cultural que distintos atores e agências trazem consigo. [1990: 131 e 132]

À luz desses comentários de Barretto Fº. e reconhecendo, como fazem os/as autores/as a cada capítulo, que a *situação histórica* é uma "modalidade de interdependência e relacionamento que associa um conjunto de atores e o esquema de distribuição de poder entre eles num período de certa duração" (Barretto Fº., 1990: 110), só nos resta perceber o resultado textual desta situação sendo ele próprio estruturado por esse poder estruturante das relações em nível local. Barretto Fº. atualiza, nesse sentido, a problemática formulada por Fredrik Barth (1969) quando aponta a possibilidade de pesquisa etnográfica dos processos de conformação e significação das fronteiras culturais estabelecidas entre grupos sociais diversamente arranjados em um dado contexto socionatural, incluindo a própria percepção antropológica dessa diferença como variável constitutiva da realidade percebida. Ciente da diversidade de pontos de vista nativos acerca da atribuição "tapeba", Barretto Fº. hesita diante de qualquer objetificação de uma "etnia tapeba", ou "povo", ou "grupo" ou "sociedade" a princípio. Não por duvidar que os tapebas sejam índios, mas para questionar as várias maneiras de ser (e não ser) índio que os tapebas e os outros podem operacionalizar.

A pergunta sobre a existência ou não de índios no Ceará é tratada pelo autor e assim ficamos sabendo de que forma fontes históricas são recuperadas sob a perspectiva ideológica do presente, possibilitando a invenção por missionários e indigenistas da gênese de um grupo social que atravessou o tempo sob múltiplas formas. A questão que se coloca é precisamente: "qual a unidade cuja continuidade no tempo é afirmada?" (: 99). As lutas pelas classificações convertem-se, nesse momento, em objeto e a etnografia volta-se para o desvelamento dos processos pelos quais essa unidade é construída e colocada em jogo.

Como não tenho a pretensão de reconstituir a análise de Barretto Fº. pode-se resumir suas conclusões com o registro de que para ele a situação tapeba é um híbrido de dois resultados históricos distintos:

> ... a desagregação de domínios territoriais pertencentes à igreja[11], nos quais tenham passado a prevalecer formas de uso comum (...), e/ou a perda da posse de eventuais domínios titulados, que teriam sido entregues formalmente a grupos indígenas (...) sob a forma de doação ou em retribuição a serviços prestados ao Estado. [: 106]

A concepção dos tapebas de sua situação corrobora esta percepção, na medida em que privilegiam relatos em torno dos processos de expropriação das terras que habitavam e usufruíam. A questão do domínio e da posse, elementar para se compreender qualquer processo histórico no Brasil desde a colonização, aparece embutida nas falas dos nativos que apresentam também "a multiplicidade de soluções históricas produzidas e conhecidas pelos tapebas na relação com a terra e os recursos naturais (...), bem como com suas benfeitorias" (: 109).

A *fronteira* entre tapebas e não-tapebas se deflagra, assim, pela síntese coletiva de relatos, entre outras práticas performativas, acerca das formas de se viver em um dado espaço no tempo. A possibilidade imaginária do que se afirma impera aqui sobre a probalidade de fato dela ser verdadeira e sua veiculação implica um poder de categorização simbólica da diferença alheia. Nos termos do autor:

> Numa paisagem social limitada, na qual as pessoas têm um relativo conhecimento pessoal umas das outras, não se encontram dificuldades em atualizar a adscrição categórica, identificando-se ou distinguindo-se da coletividade em questão segundo a avaliação de filigranas de conduta. [Barretto F°., 1999: 113]

Sob tal correlação de forças cabe aos tapebas e seus "aliados" a reversão do estigma que os subordina socialmente pela promoção de uma categoria que os promoverá simbolicamente. Trata-se de uma mudança de *status,* de

11. O município de Caucaia onde vivem os tapebas tanto pode ter se originado da Aldeia de Nossa Senhora dos Prazeres de Caucaia, "missionada regularmente pelos jesuítas em 1741 e 1759, mas cuja origem remonta a uma data incerta no século XVII, entre 1607 e 1608", quanto pode ter sido "o resultado de um esforço não muito intencional de reunião da população indígena que se encontra naquela área ou "representou o desdobramento de um grande aldeamento original, em torno de 1660" (Barretto F°: 96 – esta nota foi adicionada à citação acima).

tapebas-índios-comedores-de-carniça-promíscuos e imundos passa-se a índios-Tapeba-com-direito-à-terra e proteção do Estado.

> É nesse momento que os tapebas se tornam um caso público. Entramos aqui no domínio da estratégia da mobilização, do manifesto, da nomeação pública e da "dialética da manifestação", que detêm um lugar determinante na imposição das percepções que estão em jogo nas lutas pela identidade, porque realizam à vista de todos a objetivação e a oficialização de fato do grupo: a manifestação é ato tipicamente mágico pelo qual o grupo virtual, ignorado, negado, toma-se visível, manifesto, para outros grupos e para ele próprio, atestando assim a sua existência como grupo conhecido e reconhecido, aspirante à institucionalização [...]. [Barretto F°., 1999: 125]

Vejo neste trabalho de Barretto F°. uma rotação altamente necessária da perspectiva etnológica clássica que tomava a situação atual de grupos de índios como representação atemporal de uma cultura indígena. Neste movimento de reelaboração da etnologia pela percepção da cultura como um perpétuo devir (cf. a quarta recomendação metodológica de Oliveira mais acima) nos vemos freqüentemente instigados a ampliar os horizontes antropológicos pela perspectiva ideologicamente atualizada dos horizontes dos nativos. O sentido de que tradições ou culturas são inventadas e moldadas conscientemente por atores sociais específicos não é aqui tão importante quanto a percepção da invenção como cultura.

O texto de Barretto F°. nos permite entender que os tapebas são índios porque índios são tanto aqueles que foram concebidos por nós para povoar o nosso passado quanto aqueles que povoando seu próprio passado nos concebem por meio dele para se fazerem diferentes de nós e nós deles. Infelizmente, para muitos, a invenção deles aparenta ser menos original do que a nossa.

Chega-se, finalmente, aos trabalhos de Arruti e Valle, que, ao meu ver, oferecem as melhores respostas estilísticas a algumas limitações analíticas identificadas em outras partes do livro por meio da retórica empregada para se falar sobre os índios no Nordeste. A princípio Arruti parece nos levar a reconhecer a mesma estrutura narrativa apreciada mais acima a partir dos trabalhos de Grünewald, Brasileiro e Martins, bem como os mesmos processos de reorganização social do território e de produção social da diferença étnica. No entanto, o autor logo nos surpreende com a afirmação de que:

> No lugar de um etnônimo, encontrei uma "árvore" e diversos "enxames"; no lugar de uma situação e de uma narrativa, uma rede e suas conexões, que estendiam os fios da sociogênese Pankararu a diversos outros grupos de "remanescentes indígenas" ao longo do São Francisco. [Arruti, 1999: 230]

Não é que "identidades étnicas", "etnônimos", "relações interétnicas", "territorializações" e "situações históricas" não estivessem lá, mas apenas que tais conceitos e noções antropológicas podiam ser facilmente alternadas por concepções e categorias nativas numa fusão de horizontes que alarga semanticamente as terminologias de ambas as partes, antropólogos e indígenas. A problemática aqui é especificamente a de como os grupos imaginam a si mesmos.

Arruti recorre estrategicamente às reflexões de Roberto Cardoso de Oliveira sobre a identificação étnica (1976), nas quais esse autor faz referência à historicidade manifestada em casos limites vividos por povos indígenas e termina afirmando que as problemáticas analíticas (próprias ao "estilo" incipiente de etnologia do qual faz parte) e os problemas e respostas indígenas surgidos em contextos de dominação "são praticamente indissociáveis no caso dos *remanescentes emergentes*", pois a historicidade própria dos indígenas é fundamental para "o *processo de identificação* que dá acesso aos 'direitos'" que podem lhes assegurar alguma autonomia política-cultural. (cf. Arruti, 1990: 233)

A partir dessas considerações, Arruti ocupa-se da narração da "tecedura das emergências" (eu diria "levantes", até porque os Pankararu usam a expressão "levantar aldeia" para se referir ao mesmo processo) dos anos 1920 e 40 aos anos 90 e conclui com a percepção da memória indígena como fulcro da identidade. "A análise das metáforas associadas à árvore Pankararu chama atenção para um modo específico de produção e reprodução da memória social" (: 276).

São esses "modos específicos" que devem ser restituídos, ao meu ver, aos estudos de territorialização, pois são eles que ampliam a imaginação antropológica pela configuração de áreas etnográficas outrora menosprezadas pelos paradigmas etnológicos preponderantes (sejam de cunho culturalista ou estruturalista).

Ao seu modo, eu penso que Valle consegue introduzir justamente noções que apontam para uma "confluência de paradigmas" (cf. Cardoso de Oliveira, 1988) na matriz disciplinar desse "estilo" emergente de etnologia das

relações interétnicas. Ao tecer uma análise do "campo semântico da etnicidade Tremembé" e ocupar-se da "experiência d(ess)a etnicidade" pelos grupos de índios tremembés sob três situações sociais diversas (Almofala, Varjota e Capim-Açu), o autor recupera a terceira recomendação metodológica de Oliveira no que ela tem de mais profícua para o projeto de uma etnologia dos "índios misturados": a conversão da situação interétnica em uma "comunidade de argumentação" na qual pontos de vista nativos e antropológicos sejam intercambiados de forma crítica para uma leitura compósita da estrutura de poder indigenista.

Uma "hermenêutica etnológica" é então elaborada a partir de uma "antropologia histórica" que passa a tomar o "senso comum da etnicidade" como objeto:

> O senso comum evidenciava sobretudo a presença de elementos e temáticas correntes entre os Tremembé, inclusive categorias e juízos destacados no reconhecimento étnico. Apresentava também um conhecimento dos "índios" que, mesmo tangenciando, sem mostrar a concretude das fronteiras étnicas, servia, funcionando semanticamente, na apreensão da diferença étnica, ainda que remetendo-se mais à figura do "índio genérico". Todavia o conhecimento transmitido era de fato particular, pois se baseava em informações históricas correntes da região e da antiga existência de "índios". Na verdade, porém, tal conhecimento se baseava num campo semântico da etnicidade cuja razoabilidade, eficácia, investimentos e disposições tinha muito maior significação do que a própria esfera do senso comum. [Valle, 1999: 310]

Valle descreve e analisa sob esta perspectiva as categorias e metáforas nativas de mistura, história, lugares e identidade, levando-nos a perceber o ato mesmo de contar ou narrar como representativos dos melhores "elementos para a compreensão do esquema temporal que sublinhava toda a semântica étnica" (: 327).[12]

Lendo o trabalho de Valle podemos concluir, enfim, que as reelaborações culturais no Nordeste indígena passam necessariamente por reelaborações narrativas das experiências nativas. Parafraseando as próprias conclusões de Valle, diria que nos encontros etnográficos com essas pessoas que chamamos de índios, que são chamadas de índios ou ainda que chamam a si mesmas de

---

12. Para uma abordagem e conclusões semelhantes cf. Silva, 2002.

indígenas, podemos compreender algo extremamente novo, recente e que pode ser entendido como situações sociais de gênese de uma etnologia misturada.

BIBLIOGRAFIA

ALEGRE, M. S. P.; M. S. MARIZ, & B. G. DANTAS, (orgs.). 1994. *Documentos para a história indígena do Nordeste.* São Paulo: NHII/USP, FAPESP; Fortaleza: Gov. do Estado do Ceará.

BAINES, S. G. 1995. "Primeiras impressões sobre a etnologia indígena na Austrália". In *Estilos de Antropologia* (Cardoso de Oliveira, R & Ruben, G. R., orgs.). Campinas: Editora da Unicamp. pp. 65-119.

BARTH, F. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of culture difference.* Bergen: University Forlaget; London: George Allen & Ulwin.

BHABHA, H. K. 1998. *O Local da Cultura.* Tradução de Myriam Ávila, Eliana Reis e Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

BRUNER, E. 1986. "Ethnography as Narrative". In *The Anthropology of Experience.* (Turner, V. & Bruner, E., eds.). Urbana: University of Illinois Press. pp. 139-155.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1976. *Identidade, etnia e estrutura social.* São Paulo: Pioneira.

____. 1988. *Sobre o pensamento antropológico.* Brasília: MCT/CNPq; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

____. 1996 [1964]. *O índio e o mundo dos brancos.* Campinas: Editora da Unicamp.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R & G. R. RUBEN. 1995. *Estilos de Antropologia.* Campinas: Editora da Unicamp.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1987. *Antropologia do Brasil: Mito, história, etnicidade.* São Paulo: Brasiliense.

CASCUDO, L. C. s/d. *Dicionário do Folclore Brasileiro.* 9ª edição. Rio de Janeiro: Ediouro.

FARAGE, N. 1991. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização.* Rio de Janeiro: Paz&Terra, ANPOCS.

GADAMER, H. G. 1977. *Verdade y método.* V. 1.Tradução de Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sigueme.

LEACH, E. 1993 [1964]. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure.* London: The Athlone Press.

MELATTI, J. C. 1998. *Índios da América do Sul: Áreas etnográficas.* 5 volumes. Brasília: DAN/ICS/UnB.

MOERMAN, M. 1965. Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue? *American Anthropologist*, 67: 1215-1230.

MONTEIRO, J. 1996. "As 'raças' indígenas no pensamento brasileiro do Império". In *Raça, Ciência e Sociedade* (Maio, M. & Santos, R. V., orgs.). Rio de Janeiro: Fiocruz. pp. 15-22.

OLIVEIRA, J. P. de. 1988. *O Nosso Governo: os Ticuna e o regime tutelar*. Brasília: MCT/CNPq; São Paulo: Marco Zero.

___ (org.). 1999. *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

RIBEIRO, D. 1970. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SILVA, C. T. da. 2002. *Borges, Belino e Bento: a fala ritual entre os tapuios de Goiás*. São Paulo: Annablume.

SUAREZ, M. 1998. Sertanejo: Um personagem mítico. *Sociedade & Cultura*, 1 (1): 29-39.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1999. "Etnologia brasileira". In *O que ler na Ciência Social Brasileira, v. 1 - Antropologia (1970-1995)* (Miceli, Sérgio. org.). São Paulo: ANPOCS, Sumaré. pp. 109-223.